

Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques

9 (1992)
Varia

Jean-Claude Schmitt

La notion de sacré et son application a l'histoire du christianisme médiéval

Référence électronique
Jean-Claude Schmitt, « La notion de sacré et son application a l'histoire du christianisme médiéval », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 9 | 1992, mis en ligne le 18 mars 2009, consulté le 23 avril 2015. URL : http://ccrh.revues.org/2798 ; DOI : 10.4000/ccrh.2798

Éditeur : Centre de Recherches Historiques
http://ccrh.revues.org
http://www.revues.org

Document accessible en ligne sur :
http://ccrh.revues.org/2798
Document généré automatiquement le 23 avril 2015.

Jean-Claude Schmitt

La notion de sacré et son application a l'histoire du christianisme médiéval

1 **1**. La notion de « sacré » et le couple « sacré/profane » sont chez les historiens d'un usage courant, mais pas toujours bien réfléchi. Or, ce sont des concepts qu'il faut utiliser avec prudence et après en avoir examiné l'histoire. Comme F. A. Isambert l'a bien montré, la notion de sacré s'est répandue dans le champ des sciences sociales il y a un siècle environ, plus précisément depuis les travaux de W. Robertson Smith (*Religion of the Semites,* Londres, 1889) et à leur suite ceux d'Emile Durkheim. Son émergence coincide avec la mise en cause par la sociologie et les « sciences des religions » du monopole culturel de la pensée chrétienne. Le christianisme subit comme les autres religions la loi du relativisme et du comparatisme qui, au-delà des caractères contingents de chaque civilisation (y compris la civilisation chrétienne), entend dégager des régularités universelles. Dans ces conditions, Henri Hubert et Marcel Mauss sont parmi les premiers à faire de « sacré » et de « profane » des substantifs, qui désignent deux pôles extrêmes de l'activité et de la pensée religieuses dont le sacrifice assure la médiation. D'autres théoriciens ont moins mis l'accent sur l'expression rituelle du sacré que sur ses contenus psychologiques : Rudolf Otto a voulu analyser l'expérience subjective du « numineux », tandis que Roger Caillois a tenté d'élaborer une grammaire des expériences sacrées en distinguant le « sacré de respect » (contraint par l'ordre social) du « sacré de transgression » (notamment dans la fête). Allant plus loin encore, c'est dans la participation cosmique aux hiérophanies que Mircea Eliade a situé l'expérience du sacré. Sans entrer dans chacune de ces théories, résumons quelques points fondamentaux :

2 **–** le sacré est ce qui est séparé, interdit, frappé de tabou ; on retrouve ces notions un peu partout, mais sous des formes diverses, par exemple dans l'Islam avec les notions de *baraka* et de *haram* (Ch. Decobert, p. 159) ;

3 **–** le sacré est à la fois protégé par l'interdit et doué d'une puissance active qui l'oppose au profane. Subordonné, celui-ci n'en a pas moins, en retour, une puissance désacralisante, profanatrice ;

4 **–** on peut parler légitimement avec Freud (*Totem et tabou*) d'*ambivalence* du sacré, qui à la fois fascine et terrifie, attire et repousse. Cette ambivalence est très claire dans la Rome antique, où est désigné comme *sacer* celui qui commet un crime contre la cité, ce qui signifie qu'il peut être tué sans que son meurtrier encoure l'accusation de parricide. Autre exemple, qui vaut pour bien des cultures : celui des interdits qui frappent la femme menstruée. Ici, la relation sacré/profane se conjugue avec la relation pur/impur : l'impureté se ligue avec le sacré puisque la femme impure (durant ses menstrues ou entre une naissance et le rituel de « purification » des nouvelles mères) est censée posséder une force sacrée, néfaste, qui justifie son exclusion des espaces sacrés (Y. Verdier).

5 **2**. Paradoxalement, la théologie chrétienne contemporaine a parfaitement assimilé la réflexion sur le sacré et le profane venue des sciences des religions (G.-L. Müller). Il est vrai que la sociologie naissante avait, à l'égard du catholicisme, une position ambiguë : il est aisé de reconnaître dans la définition durkheimienne de la religion comme « administration du sacré » et comme ensemble de « croyances obligatoires » une influence de l'Eglise catholique après le concile Vatican I et la proclamation du dogme de l'infaillibilité pontificale (F.-A. Isambert, p. 266).

6 La critique de notions aussi largement admises n'est donc pas venue des théologiens, mais plutôt du terrain ethnologique et de l'érudition philologique. Dans les deux cas, les enquêtes concrètes et précises ont révélé que des notions autochtones plus nombreuses et des réalités plus complexes se laissaient difficilement enfermer dans les théories a priori et la terminologie trop simple, universelle et fixiste, des fondateurs de la sociologie.

7 Pour la Grèce antique, Jean Rudhardt a montré comment, à notre notion de sacré, correspondait non un seul terme, mais une grande diversité de notions se recouvrant partiellement : *hieros*

désigne la qualité des objets consacrés, *hosios* signifie ce qui est juste et vrai dans les relations entre hommes et dieux, *hagios* qualifie ce qui est retranché du commun des hommes. J.-P. Vernant dénonce lui aussi l'opposition tranchée sacré/profane, et propose de parler plutôt de degrés et de modalités de sacré.

8 Pour la Rome antique (dont le vocabulaire juridico-religieux a directement inspiré les pionniers de la sociologie), deux mots voisins entretiennent entre autres des relations complexes : *sacer* et *sanctus* (E. Benveniste). Leur racine est commune, mais ils ont des sens différents : est *sacer* ce qui relève publiquement de la propriété des dieux, ce qui met en relation avec eux et se trouve à ce titre garanti par la *res publica. Sanctum* est défini négativement, comme ce dont la négation entraine une « sanction » (*sanctus* n'est autre que le participe passé de *sancire*). C'est pourquoi les tribuns de la plèbe sont appelés *sacrosaints* : leurs meurtriers sont aussitôt mis à mort, sans jugement (Y. Thomas, R. Schilling, J. Scheid).

9 Tout en se maintenant, ce vocabulaire a vu son sens modifié par le christianisme (A. Wartelle). Les Pères de l'Eglise, tout en rejetant le paganisme, furent contraints d'utiliser les mots du grec et du latin pour traduire la Bible (*Septante* et *Vulgate*). Il leur fallait notamment trouver une équivalence pour le mot hébreu *qâdôs,* qui désigne la pureté rituelle et la participation à la divinité. Parmi les mots grecs et latins, *hieros* et *sacer* suscitaient la plus grande méfiance, parce qu'ils semblaient trop marqués par le paganisme. Pour Tertullien, les *sacra* sont les rites païens (R. Braun). En revanche, on note la promotion, avec des sens nouveaux, respectivement de *hagios* et de *sanctus.* Déjà, la Vulgate marque une nette préférence pour *sanctus* : *sacer* n'y a que vingt-neuf occurences dans l'Ancien Testament et deux seulement dans le Nouveau. Mais les dérivés de *sacer,* à défaut du mot lui-même, – *sanctuarium, sanctificare* et surtout *consecrare* –, font leur chemin dans le nouveau langage religieux. Naturellement, ces glissements lexicaux traduisent de profondes ruptures sémantiques, pour commencer parce que toute notion de sacré est désormais subordonnée à la relation entre les hommes et un Dieu unique, seule source du *mysterium tremendum.* Tout le « débat sur le sacré » qui, selon Peter Brown caractérise ces siècles fondateurs (IIe-IIIe siècle) tourne autour de cette question.

10 **3**. Pour caractériser la question du sacré dans le christianisme médiéval, il faut avant tout souligner la nouveauté radicale que représente, tant par rapport au paganisme qu'au judaïsme anciens, l'existence d'une « institution du sacré » pourvue d'un clergé et d'un dogme : l'Eglise. L'existence de l'Eglise comme médiatrice entre Dieu et les hommes, légitimée par la tradition apostolique, impose de considérer la question du sacré d'une tout autre manière. Sans doute le projet totalisant (sinon totalitaire) de l'Eglise dans la société médiévale a-t-il empêché que s'y développe jamais une sphère du profane totalement autonome. Il n'en est pas moins essentiel de souligner la tendance à la constitution d'une telle sphère autour d'activités que les contemporains qualifiaient de « séculières », « mondaines », « temporelles », « extérieures » (*profanum* gardant souvent pour sa part le sens de « païen »). Ainsi se constituait la légitimité propre de ce qui n'appartenait qu'au monde d'ici-bas, au temps bref de l'histoire (par opposition au temps cyclique de la liturgie et au temps long de l'eschatologie), ou encore aux deuxième et troisième fonctions de la société (même si le système complet des *ordines,* défini par les clercs de la première fonction, exprimait un *ordo* social et cosmique tout entier sacré). Mais les activités des marchands, « profanes » s'il en est, étaient limitées par le caractère sacré du calendrier des dimanches et jours de fête chômés ou par l'interdiction de l'usure comme contraire à la loi divine ; de plus, elles se cherchaient elles-mêmes une dimension sacrée positive, dans la participation aux confréries de métier ou dans le culte d'un saint patron. Il y avait donc moins une opposition terme à terme du sacré et du profane, que deux pôles entre lesquels de telles notions n'ont de cesse de se chevaucher : d'un côté la morale des marchands se dégageait imparfaitement de l'éthique religieuse, de l'autre il arrivait que des objets aussi sacrés que les reliques (telle la Couronne d'épines) fissent l'objet de transactions commerciales.

11 Dans le christianisme médiéval, il paraît donc difficile de parler de sacré « en soi » :

12 a) d'abord parce que l'Eglise, dont on a dit la nouveauté et la centralité dans la culture et la société, tendait par fonction à réduire le sacré à des actes de *consécration* : ceux-ci transmettaient (ou retiraient) un caractère de sacralité à des personnes ainsi arrachées à l'ordre profane (tels les ministres du culte et par extension tous les clercs), à des objets (les espèces

sacramentelles et par extension tous les objets du culte), à des lieux (églises, cimetières), à des temps (dimanches et fêtes chômés, carême, etc…). Dans ces conditions, le sacré n'existait pas en soi : il était donné, souvent temporairement, parce que destiné à être consommé (les espèces consacrées – le Corps du Christ – étaient consommées par le prêtre et les fidèles ou ne demeuraient qu'un temps bref dans la réserve eucharistique du tabernacle), ou à être légitimement rendu à la sphère profane : ainsi pour les vases liturgiques dont le métal précieux, une fois fondu, retrouvait sa valeur marchande.

13 b) De même, ce (con)sacré n'était-il pas diffus (selon un modèle panthéiste ou même polythéiste), mais tendait à se *concentrer* dans des *loci* (lieux de pélerinages, sanctuaires) ou des *loculi,* c'est-à-dire des reliquaires, où s'établissait une relation privilégiée et active entre les hommes et Dieu ; ou encore dans des personnes consacrées, dont les plus sacrées étaient les « amis de Dieu » dont parle Peter Brown, les *saints* qui, vivants puis morts, incarnaient, au sens propre, la *virtus* divine. En eux le sacré manifestait toute son ambivalence : eux-mêmes ou leur corps faisaient des miracles de guérison ou de châtiment, et inversement celui qui portait la main sur eux était aussitôt châtié, miraculeusement. Lieux, temps, personnes consacrés étaient aussi protégés du sacrilège par un droit spécifique (le droit canon) qui fixait l'étendue du droit d'asile (30, 40, ou 60 pas autour de l'église) ou les pénitences frappant le blasphème, la pollution des lieux saints (notamment en cas d'effusion de sang), la violence contre les clercs. Quant à ces derniers, des signes distinctifs rappelaient leur sacralité et les privilèges qui en découlaient (et dont certains laïcs cherchaient à bénéficier frauduleusement) : la tonsure, l'absence de barbe, la robe, les interdits corporels (prohibition des relations sexuelles, interdit de faire couler le sang). Bien sûr, la concentration du caractère sacré suscitait en retour une angoisse d'autant plus grande des risques de profanation : profanation (en anglais : *desecration*) de l'hostie, fantasmes de pollution des lieux saints ou des espèces consacrées par le sang menstruel et le sperme (à Montaillou, une femme qui ne croit pas à la Présence réelle dit qu'elle ne peut pas voir l'hostie sans penser à la *turpitudo* qui sort du corps d'une femme qui accouche) (M. Rubin, p. 343).

14 c) Il y avait aussi une hiérarchie du (con)sacré, disposée en cercles *concentriques* d'intensité croissante : on le voit dans les objets (les *Libri carolini,* au IXe siècle, établissent ainsi une hiérarchie entre les vases liturgiques, les reliques, la croix et enfin l'eucharistie), comme dans les personnes (avec la hiérarchie des clercs, des ordres mineurs aux ordres majeurs, garantissant une participation de plus en plus complète aux mystères du culte, jusqu'au prêtre et à l'évêque investi par l'onction). Historiquement, ces hiérarchies ne sont pas restées immuables. Elles furent aussi affirmées de manière de plus en plus consciente, explicite. Au XIIe siècle, on se mit à distinguer les sept *sacramenta* de l'Eglise (et les objets consacrés dépendant de certains d'eux : saintes espèces, saint chrème, etc.) des simples *sacramentalia* (bénédictions, exorcismes, etc.) (A. Franz). Au tournant des XIIe-XIIIe siècles, le liturgiste parisien Jean Beleth introduit, à propos des cimetières, une distinction fort intéressante entre trois sortes de lieux[1] ; la simple sépulture est « lieu religieux » *(locus religiosus),* entendons : digne de respect religieux ; la consécration épiscoale fait des cimetières des « lieux sacrés » *(loca sacra),* au sens que l'Eglise donne avant tout à cet adjectif : est sacré ce qu'elle-même a *consacré* ; enfin, les lieux bénéficiant autour des monastères de l'immunité ecclésiastique sont des « lieux saints » *(loca sancta),* cet adjectif étant à prendre dans un sens juridique et s'attachant à un territoire plus vaste qui englobe le « noyau » le plus sacré. Durant la même période, le culte grandissant des images (souvent jugées miraculeuses) permit à celles-ci de rejoindre le cercle de sacralité dont elles avaient été fermement exclues par les *Libri carolini.* En Occident, les saintes images – beaucoup plus récentes et très différentes à tous points de vue des icônes byzantines –, n'étaient pas rituellement consacrées (comme les saintes espèces) ni même bénies (comme les cloches), mais tiraient leur légitimité et leur vénérabilité d'une légende, d'un premier miracle, voire d'un sacrilège. Elles n'étaient en principe que le signe visible, objet de respect mais pas d'adoration, du divin. Les théologiens ne laissaient sur ce point aucun doute : « nous ne vénérons pas l'image du crucifix ou de toute autre chose pour la présence sacrée que ces objets contiendraient eux-mêmes » (*neque pro numine colimus*)[2]. Mais l'image en trois dimensions ou même en deux dimensions de la Vierge ou d'un saint (comme la statue reliquaire de sainte

Foy de Conques) ou encore *l'imago crucifixi,* ne pouvaient pas être assimilées à des signes abstraits du divin, car elles donnaient à celui-ci un visage et un corps (et du reste contenaient souvent une relique) : d'où l'ambiguité de leur *adoratio,* terme qu'on hésite à traduire tantôt par « vénération », tantôt par « adoration ». Avec l'image, le sacré de consécration, délégué, éphémère, si important dans le christianisme médiéval, tendait donc bien vers un sacré « en soi » de l'objet, *incarnant* le divin au milieu des hommes. L'image chrétienne était en ce sens une forme limite du sacré chrétien.

15 Si la hiérarchie des cercles de sacralité n'était pas figée, elle pouvait aussi s'inverser : c'est ce que montre le thème, très fréquent dans la littérature pénitentielle et le merveilleux chrétien, du pénitent coupable d'un si grand péché que ni le prêtre, ni l'évêque, ni même le pape n'osent l'absoudre ; seul un pauvre ermite au fond de la forêt peut finalement recevoir sa confession. Ainsi, l'existence de l'institution (le pouvoir et la richesse) pouvait être une entrave à l'exercice du sacré dont elle avait la charge : figure de l'inversion et du resourcement au « désert » de la forêt, l'ermite possédait une réserve de sacré plus efficace, dans certains cas, que celle du successeur de Pierre. De tels récits n'étaient pas étrangers au débat récurrent sur la dignité des clercs, quand les hérétiques contestaient le droit des prêtres concubinaires ou simoniaques à délivrer les sacrements. C'est toute la question de l'origine du sacré qui était ainsi posée : trouvait-il sa source dans la dignité morale du prêtre et l'exercice direct de la grâce de Dieu, ou bien – réponse de l'Eglise – dans la consécration sacerdotale, dans l'institution ?

16 d) L'« institution du sacré » (l'Église) ne pouvait prétendre maîtriser toutes les formes du sacré dans le christianisme. Au-delà de la figure de l'ermite, il faudrait prendre la mesure d'un sacré « sauvage », échappant plus encore au contrôle ecclésiastique : celui, si l'on veut, de l'arbre aux fées de Jeanne d'Arc, emblématique de tout un folklore que les clercs ont soit diabolisé (c'est-à-dire rejeté dans le pôle négatif du sacré, lui aussi caractéristique du christianisme : cf. F.-A. Isambert, p. 251), soit assimilé, converti, reconsacré à leur manière (comme dans le cas des sources attribuées tardivement au patronage d'un saint local). Mais cette relation, qui introduit dans le champ du sacré une différenciation socio-culturelle, n'était pas à sens unique : la « culture populaire » aussi a su s'approprier à ses propres fins les objets ou les lieux consacrés par l'Eglise, non pour les « profaner » (comme le prétendaient les clercs en revendiquant le monopole exclusif du sacré), mais pour les investir d'une autre forme de sacré : à en croire les diverses versions d'un récit fameux (que les prédicateurs ne manquèrent pas d'utiliser pour renforcer la croyance en la Présence réelle), certains paysans conservaient en cachette l'hostie dans leur bouche pour la déposer ensuite dans une ruche ou une étable avec l'espoir d'augmenter leur production de miel ou de lait.

17 Il faut enfin faire la place qui lui convient à une autre forme de sacré, distincte et parfois en contradiction avec le sacré ecclésiastique : le sacré royal. Il invite à deux interprétations qui ne sont pas totalement inconciliables : l'une, frazérienne, invoque la tradition très ancienne et universelle de la « royauté sacrée » que représenteraient encore les *reges criniti* mérovingiens. L'autre, plus dynamique, souligne au contraire l'affirmation d'une sacralité royale dans une subtile rivalité avec la sacralité ecclésiastique. Les étapes en sont connues, depuis le VIIIe siècle (apparition du sacre et de l'onction du roi franc sur le modèle de l'onction davidique), le XIIIe siècle (institution régulière du « miracle royal », canonisation de saint Louis), la fin du Moyen Age (définition, sur le modèle du droit romain, du crime de lèse majesté, sacralisation du « corps mystique » du roi : cf. E. Kantorowicz), jusqu'à l'absolutisme moderne (avec, par exemple l'assimilation des levers et couchers royaux à ceux du soleil…). La sacralité du roi rayonne sur les lieux où s'incarnent sa puissance (le palais, la chambre) et sa mémoire (la nécropole : voir l'Escorial) comme sur les officiers qui le servent.

18 A la conception d'une histoire linéaire de la « désacralisation » (avatar de la « déchristianisation »), ne faut-il pas substituer ainsi l'idée de différentes formes de sacré plus ou moins rivales, l'avancée de l'une compensant le retrait progressif de l'autre ? Ce qui vaut pour les rapports entre sacré ecclésiastique et sacré royal vaut aussi, ultérieurement, pour les rapports entre ce dernier et un sacré national. On peut tenir en effet le patriotisme ou le nationalisme pour des formes laïcisées d'un sacré contemporain. E. Kantorowicz a bien analysé cette mystique de la patrie, qui compte ses martyrs, « morts pour la patrie », ses monuments aux

morts et son Panthéon, ses fêtes nationales, ses hymnes et ses drapeaux. Il est aisé de souligner l'insistante prégnance de ce vocabulaire religieux désignant un sacré qui, pour être d'une nature différente des formes traditionnelles du sacré, continue de démontrer son efficacité.

19 **4**. Le schéma d'une évolution historique se réduisant à un progressif « désenchantement du monde » (M. Gauchet) est à l'évidence trop simple. Du reste, l'actualité est là aussi pour nous convaincre que la « perte du sacré », à l'échelle des nations comme à celle des individus, n'a rien d'irréversible. Les explications proposées ne peuvent être elles-mêmes trop complexes. Pour en rester à la chrétienté médiévale, il me semble que c'est dans l'Eglise médiévale, paradoxalement, qu'il faut chercher des facteurs décisifs d'une *désacralisation* de la culture et de la société. Héritière de la langue et d'une part de la culture antiques, l'Eglise avait en fait, dès l'origine, vocation à la critique rationnelle du monde et de toute forme de pensée. L'exégèse biblique, avec ses quatres niveaux de sens, concourait à la désacralisation du Livre sacré. Les clercs réfléchissaient-ils, dans les écoles du XIIe siècle, sur les sacrements et la notion de miracle ? C'était réduire d'autant les possibilités d'action du surnaturel et le pouvoir de Dieu sur terre. Ce que l'on voit ainsi se préciser dès les Pères de l'Eglise (quand Augustin définit le sacrement comme signe d'une chose sacrée») et se précipiter à l'âge scolastique, c'est la reconnaissance d'une sphère *limitée* du sacré, le partage de plus en plus net entre sacré et profane et la naissance de la *religion* au sens des Lumières, comme ensemble de croyances et de pratiques suscitant l'adhésion individuelle de fidèles. Autrement dit, le « désenchantement du monde » ne se réduit pas à un empiètement croissant du profane sur le sacré. Il résulte au moins autant d'une critique interne du religieux par lui-même, d'une limitation du sacré par la rationalité propre à ce que le Père M.-D. Chenu a appelé la « théologie comme science ».

Bibliographie

Théories du sacré

CAILLOIS (R.), *L'homme et le sacré,* Paris, Gallimard, 1950.
ELIADE (M.), *Le sacré et le profane* (1ère éd. 1957), trad. fr., Paris, Gallimard, 1917.
GAUCHET (M.), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion,* Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1985.
ISAMBERT (F.- A.), *Le sens du sacré. Fête et religion populaire,* Paris, Editions de Minuit, 1982.
OTTO (R.), *Das Heilige. Uber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen,* Munich, C.H. Beck, 1917 (Trad. fr., *Le Sacré,* Paris, Payot, 1949).

Ethnologie

BASTIDE (R.), *Le sacré sauvage,* Paris, Payot, 1975.
DOUGLAS (M.), *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou* (1ère éd. 1967), trad. fr. Paris, Maspéro, 1981.
VERDIER (Y.), *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière,* Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1979.

Antiquité

BENVENISTE (E.), Le vocabulaire des institutions indo-européennes, vol. 2 : Pouvoir, droit, religion, Paris, Editions de Minuit, 1969.
Les Ecrivains et le sacré. La vigne et le vin dans la littérature, Actes du XIIe Congrès (Bordeaux, 17-21 août 1988). Association Guillaume Budé, Paris, Les Belles lettres, 1989.
FUGIER (H.), Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine, Paris, 1963 (Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 146).
RUDHART (J.), Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique. Etude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne au IVe siècle, Paris, E. Droz, 1958.
SCHEID (J.), Religion et piété à Rome, Paris, Editions La Découverte, 1985.
SCHILLING (R.), « Sacrum et profanum. Essai d'interprétation », Latomus 30, 1971, p. 953-969, repris dans : Rites, cultes, dieux de Rome, Paris, 1979, pp. 54-70.

THOMAS (Y.), « Sanctio. Les défenses de la loi », L'écrit du temps, 19 « Négations », Paris, Editions de Minuit, Automne 1988, pp. 61-84.
VERNANT (J.-P.), Religions, histoires, raisons, Paris, Maspéro, 1979.

Mondes médiévaux

20 BLOCH (M.), Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre (1ère éd. 1924), rééd. Paris, Gallimard, 1983 avec une préface de J. Le Goff.
21 BOUD (A.), art. « Sacré, sainteté », Dictionnaire de la Bible, pp. 1145-1148.
22 BRAUN (R.), « Sacré et profane chez Tertullien », dans : H. ZEHNACKER éd., Hommages à R. Schilling, Paris, 1983.
23 BROWN (P.), La société et le sacré dans l'Antiquité tardive (1ère éd. 1982), trad. fr., Paris, Le Seuil, 1985.
24 CHENU (D.-M.), La Théologie au douzième siècle (1ère éd. 1956), 3e éd., Paris, J. Vrin, 1976.
25 DECOBERT (Ch.), Le mendiant et le combattant. L'institution de l'islam, Paris, Editions du Seuil, 1991.
26 DUPRONT (A.), Du sacré. Croisades et pélerinages. Images et langages, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1987.
27 FRANZ (A.), Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, Fribourg, 1909, 2 vol.
28 KANTOROWICZ (E.), Mourir pour la patrie et autres textes, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
29 LUBAC (H. de), Surnaturel. Etudes historiques, Paris, 1946.
30 MULLER (G.L.), art. « Le sacré », Dictionnaire de spiritualité, XIV, Paris, 1990, col. 37-45.
31 RUBIN (M.), Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991.
32 Art. « Sacramentaux » et « Sacramentum », Dictionnaire de Théologie Catholique, XIV, 1, col. 465sq.
33 WARTELLE (A.), « Sur le vocabulaire du sacré chez les Pères apologistes grecs », Revue des Etudes grecques CII, 485-486, janv.-juin 1989, pp. 40-57.

Notes

1 Jean BELETH, *Summa de ecclesiasticis officiis,* ed. H. Douteil, Turnhout, Brepols (*Corp. Christ., Continuatio Mediaevalis*, t. 41), 1976, pp. 5-6. Sur les efforts de sacralisation du cimetière par l'Église entre le XIe et le XIIIe siècle, voir la thèse de M. LAUWERS, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Fonction et usages du culte des morts dans l'Occident médiéval (diocèse de Liège, xie-xiiie siècles),* Paris, EHESS, 1992 (sous la direction de J. Le Goff).

2 *Hermanus quondam Iudaeus. Opusculum de conversione sua,* ed. G. Niemeyer, Weimar, 1963 (Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 4).

Pour citer cet article

Référence électronique

Jean-Claude Schmitt, « La notion de sacré et son application a l'histoire du christianisme médiéval », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 9 | 1992, mis en ligne le 18 mars 2009, consulté le 23 avril 2015. URL : http://ccrh.revues.org/2798 ; DOI : 10.4000/ccrh.2798

À propos de l'auteur

Jean-Claude Schmitt
Jean-Claude SCHMITT est directeur d'études à l'EHESS et membre du Centre de Recherches Historiques.
